

---

# Internet et les enjeux de la cartographie des religions au Liban

*Internet and the cartography of religions in Lebanon*

Michael F. Davie

---



## Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/gc/842>

DOI : 10.4000/gc.842

ISSN : 2267-6759

## Éditeur

L'Harmattan

## Édition imprimée

Date de publication : 10 décembre 2008

Pagination : 81-98

ISBN : 978-2-296-09388-1

ISSN : 1165-0354

## Référence électronique

Michael F. Davie, « Internet et les enjeux de la cartographie des religions au Liban », *Géographie et cultures* [En ligne], 68 | 2008, mis en ligne le 30 décembre 2012, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/gc/842> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/gc.842>

---

Ce document a été généré automatiquement le 10 décembre 2020.

---

# Internet et les enjeux de la cartographie des religions au Liban

*Internet and the cartography of religions in Lebanon*

Michael F. Davie

---

- 1 À chaque crise politique ou militaire secouant le Liban depuis les années 1950, les médias et le monde académique soulignent que la religion traverse toutes les facettes des sphères politique, sociale et culturelle de ce pays. Totalitaire, elle structurerait le quotidien des Libanais leur vie durant, s'immisçant dans leur univers mental, conditionnant leurs perceptions et leurs comportements, tout en étayant les mythes fondateurs de la nation.
- 2 À suivre ce raisonnement, l'ubiquité de la religion façonnerait et organiserait activement des espaces et des territoires singuliers : à chaque communauté, « son » espace repérable et univoque. Ainsi, les « chrétiens » vivraient dans des espaces « chrétiens », les « musulmans » dans le leur ; les chiites produiraient et façonneraient des espaces particuliers qui seraient différents de ceux des autres communautés officiellement reconnues. Beyrouth, la capitale, serait elle aussi, clivée : « Beyrouth-Est, chrétienne et Beyrouth-Ouest, musulmane » est la formule consacrée des médias, comme l'est « la banlieue sud de la ville, chiite ». Ailleurs, le reste du pays serait compartimenté de manière similaire : le Sud du Liban et la Béqaa sont « chiites » ; le Mont Liban central est « chrétien » ; le Chouf est « druze ». Ce classement des Libanais selon leur appartenance confessionnelle déborde naturellement sur le monde politique et ses extensions miliciennes : « Le Hezbollah, chiite », « Les Forces libanaises, chrétiennes », « le PSP, druze » lit-on.
- 3 Toute cette attention portée à la prétendue originalité du modèle social et politique du Liban pourrait laisser croire que de nombreuses cartes localiseraient cette taxonomie subtile des religions, des confessions et des identités spatialisées. Il aurait surtout été légitime de penser qu'elles fussent placées sur l'incontournable Toile. Or seulement six cartes ont été trouvées, toutes produites hors du Liban ; elles ne sont souvent que des versions numérisées de documents imprimés.

- 4 Cet article présentera tout d'abord le contenu de ces documents qui illustrent la répartition spatiale des deux religions majeures présentes au Liban. Par la suite, la répartition de chaque confession, telle qu'illustrée par ces mêmes cartes, sera exposée au double plan de son extension maximale et minimale ; les espaces mixtes seront également localisés. Face aux interrogations soulevées par ces documents, l'article discutera de la possibilité même de cartographier le fait religieux. Il conclura que les cartes étudiées sont instrumentalisées au profit d'objectifs géopolitiques par des acteurs occidentaux producteurs de ces documents, lisant l'espace et les sociétés locales au prisme orientaliste.

## Trois cartes originales

- 5 La requête adressée à Google™ a donné six réponses, dont trois redondantes, sur l'existence de cartes religieuses du Liban, toutes consultées le 15 mars 2008.
- 6 1) [Central Intelligence Agency]. [1988]. *Contemporary distribution of Lebanon's main religious groups*. s. éch. [Washington, D.C. ?]. <http://www.gl.iit.edu/govdocs/maps/Lebanon's%20main%20Religious%20Groups.gif>
- 7 2) Le même contenu est repris dans : Anonyme 1992. *Distribution of Lebanon's main religious groups*, 1992. s. éch.  
<http://www.dartmouth.edu/~gov46/leb-main-rel-1992.gif>  
 On peut constater un défaut de dessin et/ou de chargement. C'est de toute évidence une version redessinée de la carte *Contemporary distribution of Lebanon's main religious groups* [CIA, 1988].
- 8 3) [Central Intelligence Agency]. [1983]. *Distribution of Religious Groups*. s. éch [1/250 000], [Washington D.C. ?].  
[http://www.lib.utexas.edu/maps/middle\\_east\\_and\\_asia/lebanon\\_religions\\_83.jpg](http://www.lib.utexas.edu/maps/middle_east_and_asia/lebanon_religions_83.jpg) et  
<http://www.globalsecurity.org/military/world/lebanon/maps.htm> La légende précise que « Population shifts caused by the June 1982 Israeli invasion are not depicted ».
- 9 4) s. aut. *Lebanon. Religious groups 1970es*, s. date, s. éch.  
<http://www.zum.de/whkmla/histatlas/arabworld/lebethniclarge.gif> D'après une courte notice bibliographique sur la carte elle-même, elle a été dessinée à partir de *Der Fischer Weltatlas* 1977 p. 762 et 1980 p. 829.
- 10 5) Les communautés religieuses au Liban en 2002  
 Source : Documentation photographique n° 8027 : Mutin, G. « Du Maghreb au Moyen-Orient, un arc de crises ».  
<http://www.ladocumentationfrancaise.fr/cartotheque/communautes-religieuses-au-liban-2002.shtml> Cette carte est une version redessinée de [Central Intelligence Agency]. [1983]. *Distribution of Religious Groups*.  
 Des plages de couleurs différencient les musulmans sunnites, les musulmans chiites, les druzes et les grecs orthodoxes ; les maronites et les grecs catholiques sont regroupés en une seule catégorie et une zone mixte de druzes et maronites est signalée.
- 11 6) Guillot, Fabien 2006, *Répartition des principaux groupes confessionnels au Liban*. <http://www.geographie-sociale.org/Carte-liban-religion.htm>  
 Quatre catégories sont retenues : zone peuplée majoritairement de Libanais chrétiens (orthodoxes, maronites...) ; de musulmans chiites ; de musulmans sunnites ; de druzes.

Elle est reprise, avec cependant un dessin moins soigné, dans : Université Laval (Québec) s.d., s. éch. Communautés confessionnelles. <http://www.tlfq.ulaval.ca/axl/asie/liban.htm>

## Cartes et confessions

- 12 Il ne sera pas question dans cet article d'effectuer une recension des erreurs manifestes décelées sur ces cartes, ni de contester les limites des espaces attribués à chaque religion ou rite. Les six documents sont si différents par leurs contenus et légendes qu'ils sont difficilement comparables : il peut être question de « majorité chrétienne » ou de « majorité musulmane » sur l'une des cartes, sans que l'on connaisse ni les confessions regroupées, ni les critères retenus pour ce choix ; sur une autre, il sera question de « zone mixte sunnite et chiite » ou « zone mixte grecque-catholique et grecque-orthodoxe » sans que les raisons d'un tel regroupement théologiquement irrecevable ne soient explicitées. Sur l'une des cartes, une région entière peut « appartenir » à une seule confession nommément identifiée, mais pas sur une autre.
- 13 Rappelons ici qu'il y a 18 communautés reconnues au Liban : cinq sont de confession musulmane (sunnite, chiite, alaouite, druze et ismaélienne), douze sont chrétiennes (maronite, grecque-orthodoxe, grecque-catholique, arménienne-orthodoxe (ou grégorienne), arménienne-catholique, syrienne-orthodoxe, syrienne-catholique, assyrienne orthodoxe, assyrienne catholique (chaldéenne), copte, latine et protestante (dont les anglicans, les luthériens, sans oublier les Arméniens évangélistes)) ; enfin, la communauté juive. Les autres communautés présentes sont les bahaïs, les bouddhistes, les hindous et d'autres petits groupes protestants marginaux.
- 14 Au Liban, l'appartenance religieuse est transmise par le père. Elle fait partie intégrante de l'identité juridique du citoyen jusqu'à sa mort, régissant l'état-civil, le statut personnel et les droits de succession. Au plan national, la représentation politique se fait par le biais de l'appartenance confessionnelle et la répartition des sièges parlementaires est théoriquement calculée au prorata de chaque confession. En 1943, un pacte politique oral a défini les postes étatiques pouvant être occupés par chaque confession, tout en confirmant une prédominance chrétienne découlant d'une petite majorité démographique repérée lors du recensement de 1932. Ainsi, aux maronites, la présidence de la République, le commandement de l'armée et des services de renseignement ; aux sunnites la présidence du Conseil des ministres, le commandement des Forces de sécurité intérieure, certains ministères ; aux chiïtes, la présidence de la Chambre des députés. Cette logique de répartition s'étend même aux emplois réservés aux fonctionnaires. À la fin de la guerre civile (1975-1990), les Accords de Taëf ont apporté de subtiles modifications à ce Pacte, notamment en instituant la parité entre les députés chrétiens et musulmans (la population chrétienne ne représenterait cependant qu'environ 35 % du total des résidents en 2008). Dans ce contexte où les enjeux politiques sont drapés d'identités religieuses, la laïcité n'a aucune place dans l'univers sociopolitique du pays et les athées ne sont pas reconnus au plan juridique, ne sont, et ne peuvent être représentés au plan politique.

Tableau 1 : Estimation du pourcentage par confessions religieuses par rapport à la population libanaise résidente (2008)

Confession	% Total des résidents
------------	-----------------------

Chiite	30 à 35
Sunnite	23 à 28
Maronite	22 à 24
Grecque-orthodoxe	8 à 12
Druze	5 à 8
Grecque-catholique	5 à 7
Arménienne-orthodoxe	<3
Alaouite	<1
Arménienne-catholique	<1
Protestante	<1
Assyrienne	<0,5
Chaldéenne	<0,5
Latine	<0,5
Syrienne-catholique	<0,5
Syrienne-orthodoxe	<0,5
Copte	<0,1
Juive	<0,1

- 15 En l'absence de tout recensement depuis 1932, on évalue le nombre de Libanais résidents entre 3,6 et 4,2 millions de personnes (CIA, 2007). À ce chiffre, il faudrait ajouter environ 400 000 réfugiés palestiniens et approximativement 1,4 à 1,6 million de travailleurs temporaires étrangers, majoritairement syriens.
- 16 Le recensement de 1932, établi durant le Mandat français, voire celui de 1920 (Samné, 1921), continue à être utilisé comme point de départ d'analyses démographiques et spatiales contemporaines ou pour étayer certaines positions politiques. Quoiqu'il en soit, la seule cartographie encore partiellement exploitable, vieille de cinquante ans, repose sur des estimations par unité administrative (de Vaumas, 1955). La mobilité résidentielle, les déplacements forcés lors des guerres ou les émigrations provisoires ou définitives ont, bien entendu, bouleversé la géographie résidentielle du Liban. Mais, pour des raisons politiques complexes, les Libanais sont contraints de voter à la fois dans les lieux de recension de leurs aïeux en 1932, quel que soit leur lieu de résidence actuel, et pour des candidats identifiés par la religion. De ce fait, même les listes électorales ne peuvent être utilisées à des fins d'analyse spatiale fine, bien que des essais aient été tentés (Verdeil et

al., 2007 ; Verdeil, 2005). La pratique régulière de *gerrymandering* brouille encore plus la lecture des répartitions confessionnelles de la population (El Samad, 2007).

- 17 Cependant, et malgré tous les bouleversements survenus depuis soixante-quinze ans, des constantes spatiales sont repérables : à quelques exceptions près, nombre de villes ayant une identité confessionnelle particulière en 1932 l'ont conservée jusqu'à nos jours. Mais pour les petits bourgs et certains quartiers urbains des grandes villes, de véritables nettoyages religieux ont été opérés depuis, rendant une cartographie précise très périlleuse.

### Heartlands et terra nullius confessionnels

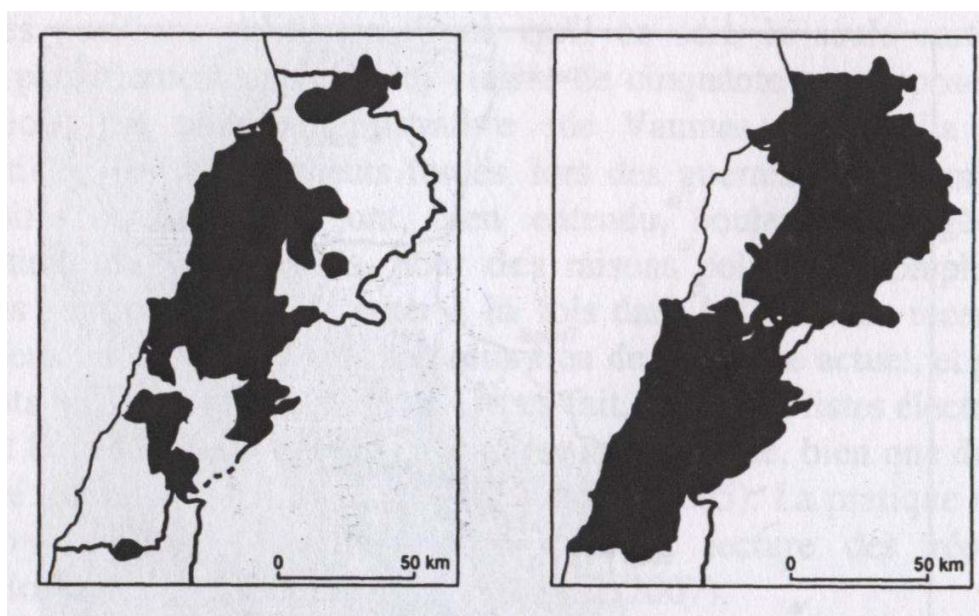
- 18 Au vu de ces contraintes, toute carte de la répartition des religions au Liban interpelle quant à l'objet effectivement cartographié et à sa position géographique réelle : chaque carte propose un discours différent sur l'espace et, à travers les signifiés de chaque représentation, se pose la question de la finalité même de ces documents. Pourquoi produire des cartes impressionnistes d'une réalité dont on ignore la position géographique et la statistique ? N'ayant pas été produites au Liban même, ne pourrait-on pas les soupçonner de véhiculer des finalités inavouées ?
- 19 Afin de pouvoir disposer d'une base d'analyse stable qui permettrait de réduire le « bruit » du biais idéologique et géopolitique du contenu de ces cartes téléchargées, les limites des espaces associés à chaque communauté ont été numérisées sur un fond commun. Par le jeu des calques et des transformations cartographiques simples, une nouvelle lecture de ces espaces devient possible. La simple superposition ou soustraction de calques représentant une religion particulière permet de visualiser l'étendue (réelle ou supposée) de celle-ci.

Figure 1 : Liban : carte de localisation



- 20 D'après la figure 2, les « chrétiens » seraient répartis sur trois espaces majeurs différents. Leur noyau s'étendrait depuis le sud de Beyrouth jusqu'au nord de Tripoli, incluant le Mont Liban central et septentrional, avec un appendice autour de la ville de Zahlé, en Béqaa centrale. Un second noyau s'étendrait sur les collines du Aakkar, proche de la frontière syrienne au Nord, et un troisième dans l'arrière-pays de Saida, vers Jezzine. Les « musulmans » seraient répartis partout au Liban, hormis un espace comprenant le versant du Mont Liban central et l'appendice de Zahlé ; la ville de Beyrouth serait à majorité « musulmane ».

Figure 2 : Extension maximale des « chrétiens » (à g.) et des « musulmans » (à dr.)



- 21 Par la suite, l'espace d'un même rite figurant sur toutes les cartes a été extrait. C'est l'étendue spatiale minimale univoque de chaque communauté : les *heartlands* des diverses communautés (Figure 3). L'espace univoque des maronites couvrirait uniquement le versant occidental de la moyenne montagne du Mont Liban entre le fleuve de Beyrouth et la région de Jbail. L'espace des sunnites serait extrêmement fragmenté : la ville de Tripoli, la haute montagne de Danniyé, le Aakkar au Nord. La ville de Saida, les contreforts du Hermon et quelques villages de l'Anti-Liban complètent la liste. Un « archipel sunnite » caractérise donc la répartition de la deuxième (ou troisième ?) communauté du pays, eu égard à son poids démographique. Par contre, l'espace univoque des chiites est le plus vaste : il couvrirait de très larges portions de la Béqaa centrale et septentrionale ainsi que les plateaux du Sud-Liban, et la banlieue au sud de Beyrouth. Enfin, l'espace des druzes se réduit à deux petites taches, l'une dans le Chouf entre Aaley et Baaqline, et l'autre dans la région de Hammana dans le Metn.
- 22 Toutes ces cartes révèlent aussi, mais en négatif, les espaces univoques interstitiels, « n'appartenant » à aucune communauté particulière (Figure 4). *Terra nullius*, ils sont confessionnellement mixtes : ils concernent le Aakkar septentrional (chrétien de tous rites et sunnite), le Koura (maronite et grec-orthodoxe), une partie du Chouf (chrétien de tous rites et druze), l'arrière-pays de Saida (sunnite et chrétien), la Béqaa centrale et méridionale (sunnite, chiite et chrétienne), des taches éparses de villages chrétiens et chiites de la Béqaa méridionale, et enfin, le liseré le long de la frontière avec Israël (chrétien de tous rites et chiite). Les hautes montagnes vides d'hommes augmentent encore plus l'étendue de cette catégorie d'espaces mixtes.



Figure 3 : Les « noyaux » maronite, sunnite, chiite et druze

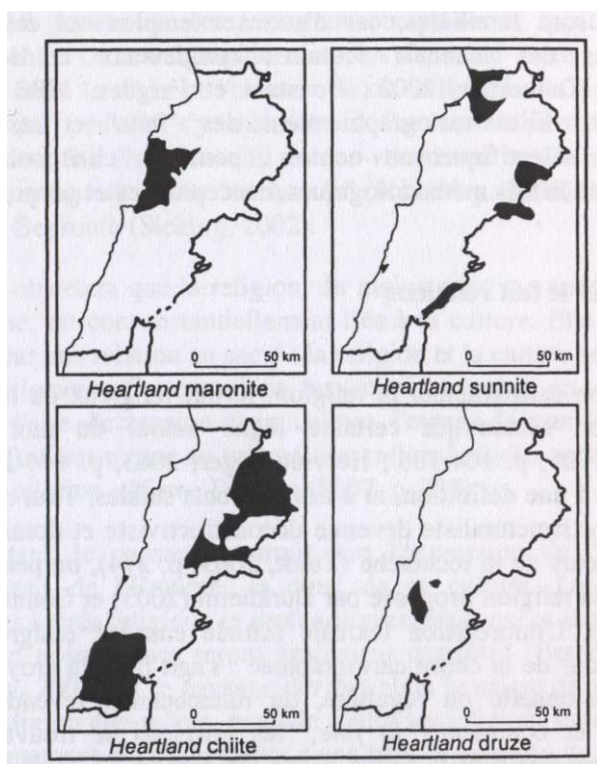
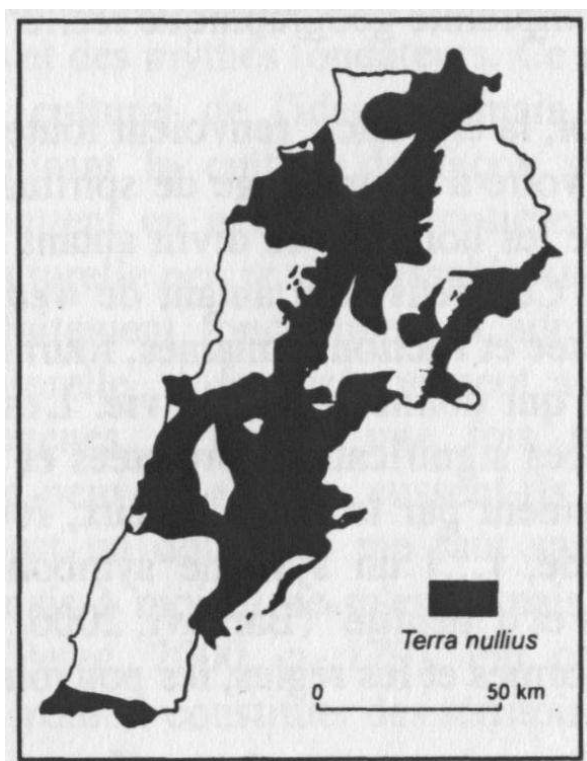


Figure 4 : Les espaces partagés.



- 23 L'ensemble des cartes pourrait constituer une sorte d'atlas thématique de la répartition spatiale des confessions et des religions au Liban. Elles sont familières, car d'autres

exemples ont été largement diffusés dans des manuels scolaires occidentaux et des travaux académiques (Dumortier, 2002 ; Boustani et Fargues, 1990 ; Sellier et Sellier, 2004). Elles cartographieraient des « faits » et seraient donc objectives et scientifiquement neutres ; pourtant, elles soulèvent des interrogations à la fois méthodologiques, conceptuelles et géopolitiques.

## Cartographier le fait religieux

- 24 Peut-on cartographier la religion, le fait religieux ou la foi ? Une indétermination sémantique certaine règne autour du mot « religion » (Dubuisson, 1998, p. 104-106 ; Hervieu-Léger, 2003, p. 144-145) qui ne correspond ni à une définition, ni à des référents stables. Tout en intégrant la position poststructuraliste devenue déconstructiviste et dominante dans plusieurs secteurs de la recherche (Tarot, 2003, p. 274), on peut retenir la définition de la religion proposée par Durkheim (2003) et Comte-Sponville (2006, p. 16). L'imprécision lexicale initiale entraîne malgré tout une confusion autour de la chose cartographiée : s'agit-il de la croyance, de la pratique occasionnelle ou régulière, du rattachement revendiqué ? Qui comptabiliser et comment ? *In fine*, « les religions se trouvent le plus souvent représentées sous la forme de grands espaces de couleur, sans que ne soient exprimées ni l'intensité, ni la nature des phénomènes religieux en question, ni même leur empreinte géographique réelle » (Raisson, 2002).
- 25 La religion, la foi, la croyance, renvoient toutes à une relation entre l'homme et le spirituel, voire à un mélange de spiritualité, de morale et de philosophie ; elle amarre les hommes au divin autant qu'elle les rassemble entre eux (Pinet, 2002). Ces liens sont autant de *webs of significance* qui mettent en réseau la pensée et l'action humaines, fournissant à tous les deux une « aura de factualité » qui donne sens à la vie. L'espace prend alors un sens particulier grâce à ces significations projetées et aux réseaux secrétés directement ou indirectement par le fait religieux, fournissant une « grille d'interprétation du monde, [...] un système symbolique, pourvoyeur de sens, d'espoir, de valeurs et d'identité » (Barnavi, 2006, p. 19). Il produit des symboles, sacralise les normes et les règles, les pouvoirs et les lieux (Piolle, 2002).
- 26 La religion serait capable d'unir des éléments parfois très hétérogènes – choses, personnes, objets, signes, affects, idées (Tarot, 2003, p. 283) ; par essence même, ce lien complexe et spirituel n'est pas cartographiable. On cartographie alors les lieux de culte, ces interfaces matérielles entre le divin et l'humain, là où la théophanie ou la promesse eschatologique peuvent s'y manifester. Ces cartes permettent alors *a minima* d'identifier « les lieux du rendez-vous avec le divin » (Dumortier, 2002, p. 6), autant d'espaces « enchantés » (Holloway, 2006). L'expérience a été tentée à Beyrouth (Sicking, 2002).
- 27 On objectera que la religion, du moins dans sa version occidentale et chrétienne, est consubstantiellement liée à la culture. Elle est façonnée, *inter alia*, par une relation au sacré ; la religion et la culture se différenciant alors difficilement. Cartographier les religions serait en quelque sorte représenter l'aire d'extension d'une culture, l'espace « écouménisé » (Ferrier, 2004, p. 49). C'est même au prisme des *cultural studies* qu'il conviendrait d'étudier la religion, affirme Dittmer (2007, p. 737).
- 28 Partant, le paysage pourrait être l'expression de l'action et des représentations de l'Homme, et donc de sa culture. Les imbrications spatiales des sacrés religieux et profanes avec des espaces sacrés ethniques, nationaux et nostalgiques seront également possibles

(Brace *et al.*, 2006, p. 30 ; Lévy, 2002), et le paysage devient alors la caisse de résonance non pas de la religion elle-même, mais de toutes les relations entre l'Homme et son environnement. Se posent alors d'une part, la question de l'homogénéité des cultures sur un même espace, et d'autre part celle de ses frontières. Le lieu et l'espace ne sont jamais neutres au plan culturel et cristallisent tous les deux des identités et des mythes fondateurs. Ce qui importe, ce n'est pas d'étudier le contenu culturel de l'identité, mais plutôt les mécanismes d'interaction qui, utilisant la culture de façon stratégique et sélective, maintiennent ou remettent en cause les frontières collectives. Il n'existe donc pas d'identité culturelle *per se*, définissable une fois pour toutes et une collectivité peut parfaitement fonctionner en admettant en son sein une certaine pluralité culturelle. *A fortiori*, on peut avancer que des espaces culturellement homogènes, délimités une fois pour toutes – et donc cartographiables – ne peuvent exister, eussent-ils le même soubassement religieux. « L'espace est un doute : il me faut sans cesse le marquer, le désigner ; il n'est jamais à moi, il ne m'est jamais donné, il faut que j'en fasse la conquête » (Perec, 2000, p. 179). Par conséquent, toute action politique consistera à vouloir constituer des territoires délimités grâce à une orogenèse purificatrice. Entre « eux » et « nous », même très proches culturellement, il faut tracer une frontière symbolique (Cuche, 2001, p. 95). Cette opposition peut se cristalliser autour de la seule invocation de la religion : c'est souvent le cas du Liban.

- 29 Alors, à chaque mention du Liban, on répète à satiété le cliché « mosaïque de religions », mettant en surbrillance la seule différence formelle existant entre les Libanais, alors qu'il existe un vaste corpus de valeurs dominantes partagées, une homogénéité de comportements, de genres de vie et de paysages. Une observation même rapide confirme une similitude des paysages ruraux et urbains, quelle que soit la religion des groupes. Une même identité urbaine, exprimée par les modes vestimentaires, les goûts musicaux et alimentaires, les pratiques et les comportements, voire par une même langue vernaculaire, est partagée par tous les Libanais. Admettre l'existence d'une communauté « chrétienne » ou « chiite » reviendrait à adopter une posture essentialiste, car les connotations portées par « l'identité » sont éludées puis réifiées (Brubaker et Cooper, 2000). La recherche géographique s'en ressent, car elle aboutit *in fine* à ne produire que de simples inventaires d'identités, prétendument spatialisées ; les cartes des religions présentées ici sont leur expression finale.
- 30 Se posent alors les raisons de cette insistance à ne relever que l'unique variable religieuse. Simple justification à un « droit à la différence » ou à une « assignation à la différence » (Maalouf, 1998) exploitables au plan géopolitique ? La carte, en fait, « le produit fini, l'*opus operatum*, cache le *modus operandi* » (Bourdieu, 1984, p. 236) ; elle constitue autant de « textes secondaires » (Harley, 1989, p. 9) qu'il convient de débusquer, d'en découvrir le signifié derrière le signifiant.

## La carte des religions, alibi pour des déterminismes géopolitiques ?

- 31 Les cartes de la répartition des religions du Liban peuvent être comprises comme des « *analogon* miniaturisés » (Jacob, 1991, p. 43) qui ne représenteraient pas des aires d'un même fait religieux, d'une même intensité de foi, ni même d'une même culture, mais plutôt du temps et du politique inscrit dans l'espace par le biais de la religion (Davie, 2005). Elles ne seraient qu'un autre exemple de falsification brutale de la réalité

(Monmonier, 1993) car elles reposent sur la délimitation de catégories discrètes. É. Saïd (1979) a démontré que ce choix procède d'un regard occidental et colonial sur le monde : les hommes doivent être systématiquement étiquetés et classés. Pour réaliser ce projet, l'espace de l'Orient doit être transformé en une scène sur laquelle l'Occident, par un jeu complexe de pouvoirs, de genre et de cultures, se projette pour rendre visible et compréhensible cet Orient par et pour lui-même.

- 32 Ainsi, étiqueter les Libanais selon leur religion, et les borner péremptoirement au plan spatial, est-il à la fois simple à comprendre, facile à effectuer, et formellement « scientifique ». Mais ce classement procède d'*a priori* ancrés dans le regard occidental. C'est postuler, par exemple, que la religion est consubstantiellement responsable des tensions entre des groupes monolithiques et qu'elle conduit fatalement à des bornages et à des interfaces conflictuels. Ce sont autant de déterminismes inavoués, permettant de fixer par exemple des populations dans une même région aux densités démographiques et de compositions socio-économiques complexes. La construction de l'homogénéité permet alors de « tracer des frontières d'une coïncidence entre territorialité et identité » (Michel, 2006, p. 228) si utiles pour les médias et les états-majors. Ainsi, s'appuyant sur ces cartes, pourra-t-on affirmer que tous les « chrétiens » du Liban seraient semblables, proches de « l'Occident » – et donc du progrès et de la démocratie – par le jeu d'une Histoire particulière, de la place de la « montagne-refuge » ou du rôle des missionnaires catholiques. L'histoire et la culture particulières des « musulmans » produiront des espaces autres que ceux des chrétiens. Tous les « chiites » peuvent être consignés péremptoirement dans le « Croissant chiite » (Dumont, 2008), assimilé à l'Axe du Mal. Et poussant plus loin ce regard, les cartes semblent dire, après de Planhol (1968, 1997) : aux minorités (les chrétiens, les druzes), la montagne ; aux musulmans les plaines, les plateaux et les steppes. Le Liban devient alors un assemblage d'espaces discontinus dont on ne voit plus le motif final. Ce réductionnisme n'est pas propre au Liban : des confusions et amalgames sont entretenus autour des alaouites de Syrie (Davie, 2006), des chiites du Proche-Orient (Thual, 2007) ou des juifs d'Israël.
- 33 Sous cet angle, il est tentant d'identifier plusieurs *heartlands* d'inspiration religieuse (mais en fait des espaces politiques) sur les cartes analysées. On confirmerait que les maronites se sont progressivement constitué depuis 1975 un espace largement homogène dans le Mont Liban central, entouré d'un glacis confessionnellement mixte. C'est l'espace entre la partie orientale de la capitale, ses banlieues et la haute montagne de l'arrière-pays de Tripoli. Les druzes « tiendraient » un minuscule territoire dans le Chouf, entouré d'espaces chrétiens. Quant aux sunnites, ils ne seraient présents que sur des poussières d'espaces. Émergerait aussi le *heartland* des chiites, constitué par la Béqaa et le Sud ; c'est précisément l'espace du Hezbollah et de son allié principal, le mouvement Amal. Les deux espaces n'ont pas de continuité territoriale, étant séparés dans la plaine de la Béqaa par une *terra nullius* confessionnellement mixte et politiquement hétérogène ; au Sud, il s'agit d'une bande comprise entre Zahrani et la banlieue de Beyrouth.
- 34 N'appartenant à aucun des *heartlands* stratégiques des différentes communautés, postulés comme idéologiquement homogènes, les *no man's land* peuvent être assimilés à une marge, à un glacis à conquérir, voire à peupler grâce à une politique démographique, à acquérir à travers une politique foncière ou à vider de ses habitants originels lors de possibles conflits futurs. Pourtant, aucun de ces prétendus *heartlands* libanais n'est « pur », et tous les espaces accueillent des Libanais de toutes les religions depuis des siècles (de Vaumas, 1953). Les espaces affirmés « maronite » ou « sunnite » sont par

exemple aussi ceux d'une forte présence grecque-orthodoxe qui s'étend d'ailleurs en Syrie (ARPOA, 2008) et en Palestine-Israël, brouillant encore plus les analyses. Pour le cas de Beyrouth même, sa partie orientale (« chrétienne ») accueille également des populations chiite et sunnite ; Tripoli a une population chrétienne nombreuse (essentiellement orthodoxe), comme Baalbek, pourtant présentée comme chiite. À une autre échelle, on peut constater que les communautés elles-mêmes sont traversées par des clivages idéologiques qui se manifestent par des polarisations géographiques polémologiquement significatives (Pearce, 2005).

- 35 Il devient alors aisé d'affirmer que la religion serait l'unique variable pour différencier les Libanais entre eux, la causalité majeure des violences passées et futures, le moteur de la géographie de la colère (Appadurai, 2007). C'est pourtant taire toute la réflexion sur les relations entre la religion et l'espace (Fujimura, 2006 ; Hervieu-Léger, 2002 ; Knott, 2005 ; Park, 2004 ; Racine et Walther, 2003). De même, c'est refuser de voir que les identités religieuses sont indissociables d'autres variables performantes comme les catégories sociales, le genre et l'ethnicité. Au plan local, cette éviction disciplinaire est sans doute à mettre au compte du fait que les Libanais n'ont pas besoin de ces cartes pour identifier les espaces. Mais sans doute la raison saillante est qu'aucune des cartes n'a été produite par des Libanais. Est-ce à dire que l'État libanais, dans son fonctionnement réel, se passe de cet outil de lecture occidental ?
- 36 Ces cartes ne seraient que des abstractions inutilisables au plan local, mais les seules clés compréhensibles par les Occidentaux, qui les ont d'ailleurs placées sur un support de leur invention, Internet. Identifier des groupes ethniques ou religieux, les décrire et les localiser, les cerner dans un espace précis puis les cartographier, renvoie à une pratique géographique nécessaire pour des actions politiques ou militaires futures.
- 37 Il apparaît que devant l'inanité de pouvoir cartographier les religions ou les cultures, on les a assimilées subrepticement à leur prétendue coïncidence avec la sphère des idéologies politiques (Corm, 2006, p. 33). Mais la réification de l'espace et de la religion interdit, *de facto*, toute hétérotopie et toute identité multiple : au Liban, il existe pourtant des chiïtes qui n'appartiennent pas au Hezbollah, des maronites de gauche, des grecs-orthodoxes d'extrême-droite, des sunnites « laïcs », etc. À ces identités pseudo religieuses se mêlent des « cosmopolitanismes » et des cultures issues de la diaspora et de la postmodernité, voire un « athéisme tranquille » (Deleuze, cité par Onfray, 2006, p. 83). Cet univers complexe interdit alors toute simplification réductrice : toutes les *hezbollahies* ne sont pas « tchadorisées », des maronites peuvent se construire une foi éclectique, des sunnites peuvent rejoindre une des nombreuses « tribus » polyculturelles (Maffesoli, 2000)... Le trilinguisme (voire le tétralinguisme), ainsi que l'acquisition, pour certains, d'autres nationalités lors de parcours diasporiques complexes, facilitent la migration entre une culture et identité vers une autre. La consignation dans une religion par simple étiquetage administratif et idéologique est refusée, les retours d'émigrés globalisés participant activement au brouillage de ces cadres religieux et spatiaux fictifs.
- 38 Pour le Liban, la carte montre ici ses limites, ne pouvant simultanément montrer toutes les échelles, toutes les réalités, toutes les subtilités de l'intensité et de l'évolution de la pratique religieuse dans une société traversée par des mutations rapides sur des espaces évanescents. Malgré ces défaillances, la carte est l'outil préféré des médias avides de simplifications de l'espace, au même titre que les *soundbytes* le sont pour les idées. Elles imposent alors une vision particulière, auxquelles leurs origines formelles, étatiques ou universitaires, donnent une aura de véracité, mais qui masquent bien souvent des

agendas géopolitiques : « expliquer » le monde avec des lentilles occidentales, c'est classer les Autres selon « nos » amis et « nos » ennemis.

- 39 Pour les cartes de la répartition des religions, au Liban comme ailleurs, nous sommes confrontés à des documents qui fabriquent une réalité non énoncée dans leur titre, pour des finalités voilées, et en faisant fi de toute prétention d'analyse critique. Outils nécessaires à l'action géopolitique bien plus que supports d'analyse, ces cartes façonnent l'opinion publique locale ou internationale, justifiant, en retour, une action. La pensée complexe et la géographie évacuées, le monde peut être réduit à une simple arène de « civilisations » prétendument en perpétuel conflit (Huntington, 2000). Le Liban est présenté alors comme un exemple heuristique, alors que les conflits qui s'y déroulent ne sont ni culturels, ni d'ordre religieux.

---

## BIBLIOGRAPHIE

- APPADURAI, A., 2007, *Géographie de la colère. La violence à l'âge de la globalisation*, Paris, Payot, 208 p.
- ARPOA (Architecture religieuse du patriarcat orthodoxe d'Antioche), 2008, <http://www.balamand.edu.lb/english/ARPOA.asp?id=2024&fid=270> (consulté le 15 mars 2008).
- BADIE, B., 1995, *La fin des territoires. Essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect*, Paris, Fayard, L'espace du politique, 276 p.
- BARNAVI, É., 2006, *Les religions meurtrières*, Paris, Flammarion, Café Voltaire, 141 p.
- BOURDIEU, P., 1984, *Questions de sociologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, Édition augmentée d'un index, 280 p.
- BOUSTANI, R. et P. FARGUES, 1990, *Atlas du monde arabe. Géopolitique et société*, Paris, Bordas, 144 p.
- BRACE, C., A. R. BAILEY et D. C. HARVEY, 2003, « Religion, place and space : a framework for investigating historical geographies of religious identities and communities », *Progress in Human Geography*, 30 :1, p. 28-43.
- BRUBAKER, R. et F. COOPER, 2000, « Beyond 'Identity' », *Theory and Society*, 29 :1, p. 1-47.
- CIA (Central Intelligence Agency), 2007, *The world factbook. Lebanon*, [www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/le.html](http://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/le.html) (consulté le 15 mars 2008).
- CASTI, E., 2001, « Mythologies africaines dans la cartographie française au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle », *Revue de géographie du Québec*, 45 :126, p. 429-450.
- CLAVAL, P., 2002, *Perspectives géographiques sur les religions et les idéologies*. [http://fig-st-die.education.fr/actes/actes\\_2002/claval/article.htm](http://fig-st-die.education.fr/actes/actes_2002/claval/article.htm) (consulté le 15 mars 2008).
- COMTE-SPONVILLE, A., 2006, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris, Albin Michel, 220 p.

- CORM, G., 2006, *La question religieuse au XXI<sup>e</sup> siècle. Géopolitique et crise de la postmodernité*, Paris, La Découverte, 215 p.
- CUCHE, D., 2001, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte, Repères, Nouvelle édition, 121 p.
- DAVIE, M. F., 2003, « Un Proche-Orient à remodeler ? Hypothèses et cartes », *Outre-Terre. Revue française de géopolitique*, 5, p. 223-232.
- DAVIE, M. F., 2005, « De l'utilité géopolitique des espaces libanais », *Outre-Terre. Revue française de géopolitique*, 13, p. 355-372.
- DAVIE, M. F., 2006, « Cellule familiale versus appartenance sectaire. Le cadre alaouite II », *Outre-Terre. Revue française de géopolitique*, 14, p. 97-104.
- DE PLANHOL, X., 1968, *Les fondements géographiques de l'histoire de l'islam*, Paris, Flammarion, 442 p.
- DE PLANHOL, X., 1997, *Minorités en islam. Géographie politique et sociale*, Paris, Flammarion, Géographes, 524 p.
- DE VAUMAS, É., 1953, « La répartition de la population au Liban. Introduction à la géographie humaine de la République libanaise », *Bulletin de la Société de géographie d'Égypte*, 26, p. 5-76.
- DE VAUMAS, É., 1955, « La répartition confessionnelle au Liban et l'équilibre de l'État libanais », *Revue de géographie alpine*, 43 :3, p. 511-603.
- DITTMER, J., 2007, « Religious geopolitics », *Political Geography*, 26 :7, p. 737-739.
- DUBUISSON, D., 1998, *L'Occident et la religion. Mythes, science et idéologie*, Bruxelles, Éditions Complexe, Les Dieux dans la cité, 333 p.
- DUMONT, G.-F., 2008, « L'Iran et le 'Croissant chiite' : mythes, réalités et prospective », *Géostratégiques*, 18, p. 141-161.
- DUMORTIER, B., 2002, *Atlas des religions. Croyances, pratiques et territoires*, Paris, Éditions Autrement, Collection Atlas / Monde, 63 p.
- DURKHEIM, É., 2003, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, Presses universitaires de France, Quadrige. Grands textes, 5<sup>e</sup>, 647 p.
- EL SAMAD, A., 2007, « Le découpage électoral au Liban : une lecture géopolitique de la loi de 2000 », *L'Espace politique*, 3, p. 74-89.
- FERRIER, J.-P., 2004, « Figurations, énonciations et territoires », dans J.-P. Bord et P. R. Baduel (dir.), *Les cartes de la connaissance*, Paris, Karthala et Urbama, p. 43-59.
- FUJIMURA, K., 2006, « Problems with essentialism and constructionism in contemporary geographical studies of religion », *Geographical Review of Japan*, 79 :5, p. 73-85.
- HARLEY, J. B., 1989, « Deconstructing the map », *Cartographica*, 26, p. 1-20.
- HERVIEU-LÉGER, D., 2002, « Space and religion : new approaches to religious spatiality in modernity », *International Journal of Urban and Regional Research*, 26 :1, p. 99-105.
- HERVIEU-LÉGER, D., 2003, « La religion, mode de croire », *Revue du MAUSS*, 22 :2, p. 144-158.
- HOLLOWAY, J., 2006, « Enchanted spaces : the séance, affect, and geographies of religion », *Annals of the Association of American Geographers*, 96 :1, p. 182-187.
- HUNTINGTON, S. P., 2000, *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, Poches Odile Jacob, 548 p.



- JACOB, C., 1991, « Le contour et la limite. Pour une approche philosophique des cartes géographiques », dans Centre national d'art et de culture Georges-Pompidou (Paris), Espace séminaire [dir.], Frontières et limites, Paris, Centre Georges Pompidou, p. 143-167.
- KNOTT, K., 2005, « Spatial theory and method for the study of religion », *Temenos*, 41 :2, p. 153-184.
- LÉVY, B., 2002, Le sentiment religieux du paysage. Exemples pris dans la littérature européenne. Festival international de géographie 2002, [http://fig-st-die.education.fr/actes/actes\\_2002/levyb/article.htm](http://fig-st-die.education.fr/actes/actes_2002/levyb/article.htm), (consulté : 15 mars 2008).
- MAALOUF, A., 1998, Les identités meurtrières, Paris, Bernard Grasset, 211 p.
- MAFFESOLI, M., 2000, Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes, Paris, La Table ronde, 3<sup>e</sup> édition, 330 p.
- MICHEL, P., 2006, « Espace ouvert, identités plurielles : les recompositions contemporaines du croire », *Social Compass*, 53 :2, p. 227-241.
- MONMONIER, M., 1993, Comment faire mentir les cartes ou du mauvais usage de la géographie, Paris, Flammarion, 232 p.
- MUNSON, H., 2005, « Religion and violence », *Religion*, 35, p. 223-246.
- ONFRAY, M., 2005, Traité d'athéologie. Physique de la métaphysique, Paris, Grasset, 282 p.
- PARK, C., 2004, « Religion and geography », dans J. Hinnells (dir.), *Routledge companion to the study of religion*, Londres, Routledge, p. 1-29.
- PEARCE, S., 2005, « Religious rage : a quantitative analysis of the intensity of religious conflicts », *Terrorism and political violence*, 17 :3, p. 333-352.
- PEREC, G., 2000, Espèces d'espaces, Paris, Éditions Galilée, Coll. l'Espace critique, 185 p.
- PINET, J.-M., 2002, Qu'est-ce qu'un lieu saint ?, [http://fig-st-die.education.fr/actes/actes\\_2002/pinet/article.htm](http://fig-st-die.education.fr/actes/actes_2002/pinet/article.htm), (consulté le 15 mars 2008).
- PIOLLE, X., 2002, Territoire et religion. Les espaces du sacré et du religieux dans la ville, Festival international de géographie 2002, [http://fig-st-die.education.fr/actes/actes\\_2002/piolle/article.htm](http://fig-st-die.education.fr/actes/actes_2002/piolle/article.htm), (consulté le 15 mars 2008).
- RACINE, J.-B. et O. WALTHER, 2003, « Géographie et religions : une approche territoriale du religieux et du sacré », *L'information géographique*, 67 :3, p. 193-221.
- RAISSON, V., 2002, Cartographie et religions : des liaisons dangereuses, Festival international de géographie, Saint-Dié-des-Vosges, [http://fig-st-die.education.fr/actes/actes\\_2002/raisson/article.htm](http://fig-st-die.education.fr/actes/actes_2002/raisson/article.htm), (consulté le 15 mars 2008).
- SAID, E. W., 1979, *Orientalism*, New York, Vintage Books, 369 p.
- SAMNÉ, G., 1921, *La Syrie*, Paris, Brossard, 733 p.
- SELLIER, J. et A. SELLIER, 2004, *Atlas des peuples d'Orient. Moyen-Orient, Caucase, Asie centrale*, Paris, La Découverte, Nouvelle édition, 206 p.
- SICKING, T., 2002, Organisation territoriale des lieux de culte des diverses communautés à Beyrouth-Municipale, université Saint-Joseph, <http://www.fsr.usj.edu.lb/atlas/files/sicking.pdf> (consulté le 15 mars 2008).
- TAROT, C., 2003, « Les lyncheurs et le concombre ou la définition de la religion, quand même », *Revue du MAUSS*, 22 :2, p. 270-297.



THUAL, F., 2007, « Le croissant chiite : slogan, mythe ou réalité ? », *Hérodote*, 124, p. 107-117.

VERDEIL, É., 2005, « Les territoires du vote au Liban », *Mappemonde*, 78 :2, p. 1-24.

VERDEIL, É., G. FAOUR et S. VELUT, 2007, *Atlas du Liban. Territoires et société*, Beyrouth, Institut français du Proche-Orient et Conseil national de la recherche scientifique, 208 p.

## RÉSUMÉS

Cet article examine le contenu de six cartes trouvées sur Internet qui illustrent l'assise spatiale de différentes religions et confessions présentes au Liban. La cartographie puis l'analyse de leur prétendue extension maximale, de leurs « noyaux » et de leurs espaces partagés, mènera à s'interroger sur la possibilité même de cartographier le fait religieux au Liban, vu l'ampleur des confusions sémantiques et conceptuelles ainsi que les finalités géopolitiques inavouées.

This article examines the contents of six maps found on the Internet, which illustrate the spatial distribution of the different religious groups present in the Lebanon. The extension of the Christians and the Muslims, followed by that of the Shiites, the Sunnis, the Maronites and the Druzes are presented in a series of simplified maps. The alleged maximal extension of each community, their "cores" as well as the shared spaces are analyzed. The article then questions the very possibility of mapping religions in view of the many underlying semantic and conceptual confusions and hidden geopolitical agendas.

## INDEX

**Mots-clés** : cartographie, Internet, religion

**Index géographique** : Liban

**Keywords** : cartography, Lebanon

## AUTEUR

**MICHAEL F. DAVIE**

UMR 8185 Espaces, nature et culture – Université François-Rabelais, Tours

michael.davie@univ-tours.fr